

## 大綱

- 一、前言
  - 二、瑜伽師地論之阿賴耶識說（以下簡稱阿識）
  - 三、瑜伽師地論之無常說
  - 四、常與無常
  - 五、詮釋循環中的人生
  - 六、思想
  - 七、智慧
  - 八、從佛法看哲學
  - 九、主體之自力與客體之他力
  - 十、西洋哲學中的佛法問題
  - 十一、般若智慧
  - 十二、聲聞人之最極究竟
  - 十三、所緣
- 參考書目

# 一、前言

首先，我必須說明何因何緣寫這題目的文章。佛法以純樸的人生痛苦問題的解決為起跑點，此後的發展就再也沒有停過一步，這是一條沒有盡頭的跑道，沒人敢說它將在那個朝代那個地方被終止。相反地，它比較像一條多元多次方程式所繪出的無法預測的圖形，任何的專家都無法給于精確而令人滿意的答案。即使號稱是末法時代的今日，有誰敢大膽咆哮地說「佛法將在這個時期滅絕」。凡是未來的即是不可預測，即使是任何一個神準的算命家也不免要屈服於變化多端的宇宙。

「有因緣有緣世間生，有因有緣世間滅。」一隻孤苦無依流落街頭的流浪狗，難道沒有其所以流浪的原因嗎？或許是狗自身的問題，得了滿身是傷痕的皮膚病、不聽主人嚴厲的指令，乃至喜歡沒有教養似的隨地大小便，都成了主人驅逐出境的藉口。或許是主人自己的問題，那根筋忽然不對勁了、小孩子受到驚嚇、老人們不得安寧地終享餘生、下午被上司無情地罵了一頓……等等，狗子就戲劇性地走上流浪者的生涯。動物無法脫離緣起的鐵則，難道人類能夠免於其束縛嗎！萬事萬物中可找出一物能脫離緣起的手掌心嗎？根據無窮無盡祖師大德的經驗，「找」是徒勞無功的，即使一生比他人努力一千零一倍，到頭來落得一場四大皆空，了不可得。

佛法的演變如同一隻蛻皮的蛇，每當牠蛻變一次，就愈使人無法捉摸。佛陀在寧靜的菩提樹下悟道之時，他神閒氣定地正知佛法的流行與變遷將如他自己所說的「諸行無常」。然而，重點不在於諸行無不無常，而在於「朝聞道，夕死可以」。為了悟得無上的宇宙之道，不同的時期，行者們所注意的關鍵、討論的重點，亦有顯著的差異。

近年來，原始佛法與南傳佛法之禪修盛行，中國本土禪法勢微。其中所牽涉的問題，有大小乘之對立、南北傳之對立、顯密之對立。然而，我的師父<sup>上</sup>水<sup>下</sup>月法師不斷地告誡我沒有這些問題。無奈弟子愚拙，在閱讀經典時總意識到各種對立，古已有之。種種對立亦可在日常生活中發掘，並不是說佛教界有許多宗派，而是指某些人士喜歡搞分別，非分得我高你低不可。適度的分別或判教是一種弘化的方便，但情緒化、激烈的分別將造成佛教的無法團結，導致分裂。試問：一個大慈大悲的菩薩哀愍眾生都來不及了，還會貶斥眾生嗎！貶斥不是一種人我對待嗎！眼看佛教界中，大乘人指責小乘人是「自了漢」、「焦芽敗種」；上座部比丘輕視大乘法，指責其「非佛說」。如果教中人都如此不團結，如何散布佛法於全人間。

我們希望以欣賞的角度來看待彼此的差異，對於不一樣的修法，在如法的範圍內，以寬廣的心胸包容，面面俱到。

## 二、瑜伽師地論之阿賴耶識說（以下簡稱阿識）

瑜伽行派<sup>註一</sup>立一阿識以說明行者與萬法之關係。《瑜伽師地論》本事分中，五識身<sup>註二</sup>相應地與意識身相應地中，可充分地見到阿識的字眼，但在本事分的其餘諸地，甚少有阿識的討論。原來，真正的探究是在攝決擇分開始，以阿識為主體，闡發其與餘識之關聯。

論中談到，若不立一阿識，將難以說明「爲何入無想定<sup>註三</sup>或滅盡定<sup>註四</sup>時，識不離身」。若識離身，應同於死人，但入定者可出定，即異於死人。故瑜伽派立阿識以解釋人入滅盡定、無想定而不死。又臨終時，有些人的意識從上半身開始捨離，體熱即從上半身下降；有些人的意識從下半身捨離，體熱即從下半身變涼。但是，人的意識只有一個，不管入死之人的意識從哪部分捨離，一旦意識離開身體，臨命者將不復感受到其餘肢體的冷卻，此與事實相違，臨命者應可從開始至結束地感受全身冷卻，而冷卻必從某一部分開始，某一部分的冷卻代表那個部分的意識捨離，而意識只有一，此一意識既已捨離，怎麼還可感受其餘身分的冷卻。瑜伽派爲了理論的合法性，另立阿識，以其能執持身，恆常而轉，故能相續了別肉體的冷卻。

阿識的情況只有二種可能，不是相續運轉，就是斷滅轉依。而相續運轉，必須有二所緣境的支持。一者，由了別內執受；二者，由了別外無分別器相。總之，就是「緣內執受、緣外器相」，而使阿識相續轉動。而「緣內執受」提供了功夫層次的線索，一般來說，初修者必須覺知自身妄念、雜想與執著的生起以採取對治的行動，但這個動作僅適合初修業者。久久持戒而修定之行者，若還作「覺知」這個動作，這就成了「遍計所執自性妄執習氣、諸根根所依處」，也就是說，行者習慣性「覺知」、「了別」的動作，反倒成了一種習氣、執著，而「覺知」常是回憶舊有的模式。此習氣、執著，若一天不除，它們就會不斷地轉動阿識。此說是根據無功用行、任運而轉，可參照《瑜伽師地論》的九相心住，在『瑜伽師地論』卷三〇（大正三〇·四五〇下——四五一中）。九種心住即內住、等住、安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜、專注一趣、等持，行者達到「專注一趣」時，還是有加行有功用，但一達到「等持」時，就成了無加行無功用的任運轉道。上述所說斷除「覺知」的習氣，即由此而來，斷除那非自然的，成爲那自然的。如無相定的修法，必須「不作意一切相，於無相界作意趣入」。

爲了別於印度「常我」之論，瑜伽師作了技巧性的說明，「阿識於所緣境念念生滅，剎那相續而轉，非一非常」。而阿識所緣之境的範圍，沒有固定，可大可小。於欲界中，緣狹小境；於色界中，緣廣大境；於空無邊處、識無邊處，緣無量境；於無所有處，緣微細境；於非想非非想處，緣極微細境。行者修入越深的定，意識活動越趨於停止。既然意識趨於停止作用，行者怎能了知當下在那一定境中？原來，行者以阿識爲工具，了別當下的定境。因爲每一定境皆有其特色，藉著了別特色，定位出自己定境的層級。

有五最極微細之法，阿識恆與之相應而轉，何等爲五？謂作意<sup>註五</sup>、觸、受、想、思<sup>註六</sup>。阿識與之相應所生受，一向是不苦不樂無記性的。

所有善、不善、無記之七識<sup>註七</sup>運轉時，皆依止阿識。末那識依止阿識，就好像五識依止五根、意識依止意根。而意識又依止末那識，心、意、識<sup>註八</sup>三者間，形成了緊密而微妙的關係。

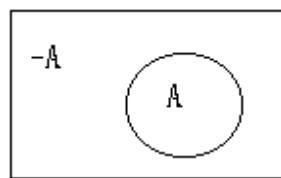
七識的生滅變化，都會熏習阿識。由熏習因緣，七識的善、不善、無記性，顯得更加增長、熾盛、明了。又由於熏習的因緣，能引出未來的阿識。

有時候，阿識只與末那識互轉，此二識互轉下，常生出四種煩惱，謂薩迦耶見<sup>註九</sup>、我慢<sup>註十</sup>、我愛<sup>註十一</sup>、無明。在此四煩惱下，人還是可有善行、善心，故是有覆無記<sup>註十二</sup>性。不管我們是有心、無心、有意、無意，阿識恆與末那識互轉。有時候，阿識可與末那識、意識俱轉，乃至同一時間，阿識與其它七識俱轉。

第六意識有個特性，能緣他境及自境。緣他境，即緣於五識。緣自境，即緣法塵。阿識與諸七識互轉而不相違背，如大海是一，波浪是異，然大海容受得住波浪。又如一清淨鏡面，鏡面可呈現諸種影像而不相違。故阿識與七識俱轉時，互不相違。這讓我們對於所緣的修持有所啓發，依規矩說，一時間只能專注於一所緣，但以「可同時俱轉而互不相違」來說，專注力是有可能緣於全部法界而不相違的，使得心量無限地擴大，卻不造成散心雜亂的違背。

七識有善<sup>註十三</sup>、不善、無記性，在此，「善」、「不善」可略加探討。佛典裡常出現善、不善的敘述，值得我們注意的是，有時候，「善」的意思確實是世間善、惡相對的觀念。有時候，卻指著那絕對、超越的善，與「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」的「善」，可謂同義。西洋「真善美」的善，泛指存有的完美，此一完美，亦具絕對性與超越性。故讀佛典時，對「善」的字義，不可不慎。

若 A 代表阿識，宇宙間不是 A 就是 -A，以下圖表示。-A 即非阿識，它的



內容含有末那識、五識、意識、有情、有情世間、器世間<sup>註十四</sup>。有情世間意謂著有情所能感、無情所不能感。有情所能感者，即根塵識十八界。器世間意謂著有情所不能感、無情所能感。此處需略加說明，既是無情，焉有能感、不能感之理。但以西洋邏輯學說，確實可作如此的理論架構。

由有 A 故，-A 可得。若無 A，-A 即不可得。阿識為一切雜染之根本，而有情之間的相處，又為阿識雜染的增上緣。因為有情相見時，必生苦、樂、捨三受，由此為母，誕生雜染。阿識於現在世是苦諦的本體，能生出未來苦，是現在集諦的因。依此錯綜複雜的關係，生出有情世間、器世間，「萬法唯識」的道理顯露無遺，阿識確是一切雜染的根本。

雜染有辦法生起，就有辦法滅除，方法是「修善法」。何以故？若行者通達阿識之運轉原理，並能善巧方便地作意於阿識以住心，如此串習，能入最初聖諦現觀。於諸諦未得法眼淨的人，就無法通達阿識。而入聖諦現觀者，未來有二種可能的修行模式，一是入聲聞正性離生<sup>註十五</sup>，另一是入菩薩正性離生。入菩薩正性離生者，通達一切真如<sup>註十六</sup>法界<sup>註十七</sup>與阿識。此時即能總觀自身的所有雜染，所有的雜染包括了外在的一切束縛與內在的一切羸重感。既已了達真如法界，復以真如境為所緣，修習多修習，串習極串習，得能轉依<sup>註十八</sup>。無間斷地轉依，即能永遠地斷除阿識，阿識一斷，一切雜染即斷。在此要注意的是，必須緣真如境，方能轉依。一切羸重，皆為阿識所攝，阿識一斷，羸重亦斷。阿識是煩惱運轉的原因，是聖道不運轉的原因。轉依剛好相反，是煩惱不運轉的原因，是聖道的運轉因。阿識令我們於善法、淨法、無記法中不得自在，轉依令我們於一切善法、淨法、無記法中得大自在。斷滅阿識者，唯剩餘生。

有阿識而無轉識<sup>註十九</sup>者，如睡眠、悶絕、入無想定、入滅盡定、生無想天。有轉識而無阿識者，如阿羅漢、獨覺、不退菩薩、如來等住有餘依涅槃者。阿識、轉識俱無者，如阿羅漢、獨覺、不退菩薩、如來等住無餘依涅槃者。這是因為阿識與轉識都轉依的原因，前五識轉依後，變為「成所作智」，行者能圓融無礙地運用身、口、意，以表達各種真理；意識轉依後，成為「妙觀察智」，能善觀諸法的共相、自相，依眾生的不同根機而自在說法。末那識轉依後，成為「平等性智」，觀自觀他，一切平等，依此而平等普度眾生。阿識轉依後，成為「大圓鏡智」，離諸分別，萬境清淨，澄澈無雜，如大圓鏡之光明，遍映諸相，絲毫沒有遺漏。

我們一直有一個錯誤的觀念，每當聽到阿賴耶識或唯識宗時，就認為這只是在搞學術研究，殊不知阿識的發明，使得行者對於無形無像的諸法更容易掌握，這種掌握又比早期佛法的所緣更細膩、更精緻、更精確，由此因故，行者能速疾證得無上菩提，轉識成智。

心清淨比丘，由三種相遍知自心。一為雜染愛樂相，二為雜染過患相，三為雜染還滅方便善巧相。心清淨比丘知道自心長久以來，愛樂於諸雜染，自知此已，便出離於貪性，於離貪性，安止其心。但是，貪的慣性太強了，行者難以長久安住於「離貪性」中，這麼一來，原本安止的心，又會流散馳騁於貪性中。同理，瞋性、癡性、下劣性、掉舉性、不寂靜性、散亂性，在修行的過程中，都會有起起伏伏的情形，行者必須很有耐性地、經常性地修習諸善法，以安止其心。心之所以無法長時安止，乃行者內在愛樂雜染的習氣未斷。

接著，行者必需作這樣的念頭，只要一天貪心未斷，就會害自己、害別人。它能引生今日的過患、明日的過患。以貪為緣，又能生身心之憂悲苦惱。以有貪心故，意外、災難、橫禍、惱害，都會突兀地發生。如貪心一般，放逸心、愛樂心也會引發許多過患。

比丘知過患已，後作是念，我不應該隨著內在、外在的雜染而轉，應該是它們隨我自心的勢力自在而轉。為了令自心隨我而轉，不斷地思擇「令貪心捨貪性，愛樂於安住無貪性中」。這裡只是舉「貪」以說明操作技巧，行者必需透過推理，將此操作法應用於所有的煩惱中。行者長時安住如是修習後，不必再作意思擇，即能自然地安住於所有善法中，並且很自然地對雜染深生厭責。無間地作上述的功夫後，比丘將很快地證得「無上心清淨性」<sup>註二十</sup>，此即是「諸漏永盡」<sup>註二一</sup>，得漏盡通<sup>註二二</sup>。

### 三、瑜伽師地論之無常說

無常可分作六種：一者「壞滅無常」，諸行從有到無即是。二者「生起無常」，諸行從無到有即是。三者「變易無常」，如可愛物變為可憎物。四者「散壞無常」，原本無壞之物，變為支離散壞。五者「當有無常」，即前述四無常在未來時，亦復無常。六者「現墮無常」，當下領受之無常。讀者勿把「現墮無常」之「墮」解讀為墮落，「墮」只不過是瑜伽師的習慣用語，表示「歸屬」之意。

一般放逸於五欲的人，雖然有時候對這六種無常的衝擊，感到極深廣的憂悲苦惱，但仍不斷地放逸於五欲，不知厭離。深廣的憂悲苦惱含有二層意義，「深」代表著「內涵」意義，表示苦的深淺程度。「廣」代表著「外延」意義，表示苦惱的種類多寡。

{ 內涵：深苦 → 苦的深淺度  
外延：廣苦 → 苦的種類數

非佛道的修行者，情況較前者好些，對無常的衝擊，他會去探究、思索，由思惟而能以種種方便厭患而離欲，但這種厭離只是少分的，不能究竟。而佛弟子能夠圓滿地思惟諸無常性，於一切諸行厭離，乃至解脫。

{ 外道 — 少分厭離 → 人天福報  
內道 — 究竟圓滿厭離 → 解脫

## 四、常與無常

何因何緣，令眾生對世間起「常想」或「無常想」。起「常想」者，認為有不變之真我，或以為有真理、定律可尋，而此定律、真理，必通用古今中外而無礙。相對地，起「無常」想者，多是遭遇生命中種種苦難、變革，體認到一切無常，一切皆變動不居。事實上，執「無常」者，口說無常，腦想無常，以無常為宇宙之真理。殊不知，此無常之執已墮入常見，何為也？前已述過，執常者以為有不變之真理可得，而執無常者，自是以「無常」為不變之真理，換句話說，執「無常」為常。

再繼續深究，人類為何總是墮於常與無常。人類之思惟，一開始以具體事物為主，觀察其運動、功能、作用，而能起腦內之思考，思考逐漸逾越具體之範疇，超越具體特殊而進行抽象義理之思維，在此過程中，大腦不斷地組合和分析。雖然能作純粹之觀念界思考，仍無法脫離具體事物。這也是柏拉圖（Plato）與亞里斯多德（Aristotle）的不同看法，柏拉圖說，人類之靈魂（soul），可以回到純粹之觀念界，擺脫肉體（body）之束縛，而「擺脫」之動作，必須捨棄感官世界。然亞氏卻認為，更高層次的發展，並不能捨棄感官，相反地，利用感官之觸境，以達層次之提升。

佛陀則示弟子以大義，人類因為執色為有，被色繫著，於色見我我所，受、想、行、識，亦復如是。以執「有」為因，生起世間為常、為無常、為常無常、為非常非無常之見。再而生起苦是常、是無常、是常無常、是非常非無常。

禪宗之絕觀論中，任何之見必墮妄想，既墮妄想，不見大道。而諸見必不出上述之四句文法，故行者之行住坐臥，必以萬物之「本來面目」而絕待之，「本來面目」乃無記不可說，不能說它是 A，不能說它是  $\neg A$ ，也不能說它是  $A \cap \neg A$ ，更不能說它是  $\neg(A \cap \neg A)$ 。

中觀破所有見而不立一見，因為任何一見，代表了對諸法之執取，所謂「一念起而萬法生」，「牽一髮而動全身」，即使是微不足道之看法，也會導致全盤皆輸。眾生執取五蘊後，以為五欲娛樂造成五蘊的憂悲苦惱，故行苦行，斷五欲樂，以為這樣可得涅槃。甚而有人以為初禪具足住，乃至四禪具足住，可得第一義涅槃。這都是人們將五蘊抓得太牢。

慧可找達摩祖師安心時，達摩要慧可將心拿出讓他安，慧可頓覺無心可拿，當下大悟。想要在終點達到無心，起點就得無心。想要在大禍臨頭時而處變不驚，平日生活就得無心。無心意謂著無所求，來無所從，去無所至。十八界之運轉，只是十八界之運轉，還它個本來面目，空假圓融，能所雙亡，境智冥一。

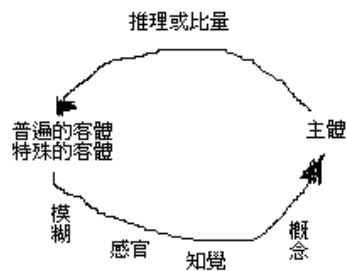
沒有我能斷，沒有「異我」<sup>[11]</sup>被斷，沒有能斷，沒有所斷。沒有一人能入涅槃者，若說入涅槃，即無入涅槃。菩薩以一顆謙虛的心，見眾生之病如我病，不速求涅槃。以種種方便，度脫眾生，安隱眾生，饒益眾生。以大無畏之布施，滅三輪相，體證「三輪體空」<sup>[12]</sup>。三輪體空亦解決了常與無常的謬誤。事實上，三輪體空的當下，所有的問題消失無蹤。

## 五、詮釋循環中的人生

循還是整體與部分的互換。當搭上火車的一剎那，主體就開始與全火車的人互通有無，這即是循還。這種循還，包含了有形與無形。有形是人的五根可觸及的色塵，屬有為法；無形是指無形無相的諸法，屬無為法。在火車上看見某一事物而產生好奇，新的循還就被創造出來。故任何一個循還必有主體與客體之別，也就是有能緣與所緣之分，客體或所緣就是被指稱的對象。換一個角度說，若無對像，即無法構成循還。

在這裡，我想作個哲學體系的批判。從小乘諸部派來看，早期只有破「人我」的思想，也就是斷滅主體的實在性，僅承認諸法的實有。後期發展出「法無我」說，連客體的實在性也被否定掉，這是為了突顯那無知無相的般若智慧。把詮釋學放進來一起探討就問題叢生了。詮釋學必須主客對待才能形成循還，只要主客之一失去立場，「循還」就要失業回家吃自己的飯。然而，就佛教的判教來說，詮釋學的層次甚至低於提倡「人無我」的小乘思想。若單從詮釋學來看的話，主客對立是此學說的必然性，是此學說必然的架構，或許可以說是它的最高預設。只是從無情的判教立場看來，它似乎是絕對的實有論者。

詮釋學的方法論步驟是解釋、理解、表詮。當我們在一封閉系統內看到一個體時，可藉由觀察個體來了知整體的系統。最初看到個體現象時，只是一團模糊，下一剎那由感官作用而起了一種感覺，接著進入知覺，最後產生一確定的概念。這樣的過程本身，已經是一單向進入主體的循還了。然而，所有的循還皆有迴向的作用，也就是再由主體返回客體，藉由先前獲得的概念的理解與推理，了知整個客體的存有狀態，以下圖表示。



呂隔爾曾說：「人跟思維活動互動時，必須採取間距。」主體與客體之所以能夠循還，在於它們保持適當的距離，距離是可以調整的，或進或退。見到一新奇事物時，距離的變化是先進後退，這相當於顯微鏡調整焦距的動作，必先使鏡頭靠近物面，再往後拉，找出最適合的焦距，因為精確的距離可創造出最佳的循還。

主客之間的關係不是一單純的迴向關係，而是層層相疊、無窮無盡的辯證關係。換句話說，主客之間的不斷循還中，也無間地修正原有主客的關係。為此之故，循還的串習是需要的，經過精進不放逸地串習，主客彼此找到最良好的關係。

自然對象的呈現是一回事，那是事物本來的面目。而對象通過主體吸收後所作的再呈現，是另一回事。因為現象經過主體的感覺、知覺、判斷……等的作用後，即使是主體純粹意識的再呈顯，已不是原來的面目了。純粹意識尚且如此失真了，表之於言的真實性就不必多言了。再表現永遠只能表達那部分的，為了達到表達整體的水平，必須使用「表詮」，以自己較喜歡的元素符號，儘可能地表達那本來的。



一部文本是進入世界的入口，是打開真理的鑰匙。文本是一小部分，但是讀者可透過這一小部分來感通那形而上的全體。火車上的人是全體人類的一小部分，但是他們和全世界的人一樣地在呼吸。又如同所有的電影都有一個背景(context)，透過這個部分背景的描述，導演將其所想表達給觀眾的整體觀念，釋放到觀眾的心坎裡，它可能是一種悲傷的情境，可能是愉悅的生命觀，但絕不是一幕幕的背景。因此，文本的世界是開放性的、分享性的，所有世界的「真」(the reality of the world)皆可轉換成一種模式的詮釋，只要這個詮釋是具普遍性的。由於每一個人本身都是一道門，每一道門通往不同的理想新世界，故任何人不能以他人的真實性作為自己的真實性，也不能將自己的真實性硬塞入他人的口袋中。既然不同的循環系統互相排斥，如何彼此溝通呢？應該培養情意的欣賞能力，如同欣賞一幅美麗的藝術畫。另外，越有道德的價值意識的人，越了解如何使兩種不同的循環保持良好的關係。

每一種理論體系都有其思想脈絡，本身自成一封閉系統(tautology)，每一個封閉系統就是一個開放的世界，也就是以封閉性的理論詮釋開放的人生。如果某一理論體系不具封閉性，那代表它有漏洞，這個漏洞也就顯示其不圓滿、不究竟處，此系統往往被獨具慧眼之士識破，而被新的理論體系取代，哲學史的演進如此，佛教的進化亦復如是。

一套好的系統必能自圓其說，即使千軍萬馬蜂涌而來，也能一一迎刃而解。今日在台面上的主要宗教，背後有著堅固不可破的基礎，這些圓融的系統都是經過歲月的磨煉、歷史的考驗，才具備了強悍不可摧的勢力。以佛教為例，天台、賢首、禪宗、原始佛法、阿毗達磨系統、南傳佛法、密教· · · · · . 等等，各個有自己所宗的經論，每一支都創造了自己的獨立世界，每一個世界有各自的修法，不同的修法培養出不同的價值意識。既然是相異的價值意識，也就展開不同的外修修行模式。這種種的獨立性，怎能冀望每一個行者的外修行為模式一樣呢？這彼此的差異點，難道有誰優誰劣的效果論嗎？有一個客觀價值的衡量標準嗎？這裡的每一個問號皆可形成公案。

## 六、思想

一顆種子在土壤裡，將生長呢？還是將滅亡呢？我們可以說它同時生長和滅亡。若生長代表 A，滅亡代表 B，種子當下的狀態可表成  $A \cap B$ ，這是一種說法。另一說法是，種子「不生不滅」。約種子發芽說，種子是不生，發芽是不滅。另有異說，發芽是種子的潛能，當其長成樹後，種子之形軀雖消失匿跡，它卻是樹因，其功業不可輕蔑。若「生長」代表 A，「滅亡」代表 B，不生不滅則為  $\neg(A \cap B)$ 。

「萬法歸於寂滅，如同大海的波浪，歸於平靜。」這樣的說法，不見得圓滿。如果萬法歸於寂滅，新法如何生呢？如果萬法真得歸於寂滅，為何還有眼前的世界，「所見」應該也要歸於寂滅啊！但經驗告訴我們並非如此。

對萬事萬物的看法，依我們站的角度而定。如前段所述，「大海的波浪，歸於平靜。」這只是以一角度切入。我們亦可以不同的眼光看待世界，「大海的平靜，歸於波濤洶湧。」世間不就是如此嗎，起起伏伏，捉摸不定。

以中觀不落二邊的真諦說，萬法是「非寂滅非非寂滅」，大海歸於「非靜非非靜」。細細體會其中深意，多麼令人讚嘆龍樹菩薩的智慧啊！在《中論》中，他總是以雙重否定的模式，突顯那究極不可說的真理，為佛教開創出一條新的「思維」之道。「思維」實在是修行的重點，就是它使得人類的禪定，異於枯木頑石。

人類經常得意的說，「你的勢力再大，也控制不了我的思想」。殊不知，此人講這句話時，其思想即已限制在一封閉的思想體系中。當某人倡導民主政治時，他的頭腦就容不下貴族政治、寡頭政治、君主專政．．．．．等等。思想不自由的例子，俯拾即是。如某人對結婚的看法是，「結婚有家室之累，不結婚又有孤獨之苦，所以不管結不結婚，人生都是痛苦。」另一人聽了，不以為然的反駁，「不結婚，無家室之累；結婚則有畫眉之樂，故不管結不結婚，人生總是快樂。」同一件事，思想卻使得人置身地獄或置身天堂，可見管理思想的重要性了。

思想是那麼的細微不可見，如何管理呢？佛法給了一個方便，讓所有的思維超越善惡、是非、好壞、美醜．．．．．等等之對立。由超越對立之思維，表之於外行，即易達致不偏不倚之中道。就「超越對立」說，中觀的分析就更細微了。當我們修「超越對立」之法久了，易落入法執<sup>註二</sup>，煩惱障<sup>註二</sup>去除了，卻遺留下所知障<sup>註三</sup>，所知障即限制了思想的自由性。故中觀教導我們如何使思想達到全然的自由，「非超越對立非非超越對立」，這是免於一切束縛的思維模式。

## 七、智慧

智慧從何來？從戒律、禪定來。因為持戒，身心得以清淨，身心上的塵垢得以脫落，但是重點在於持之以恆，若只持戒個三五天，就放逸破戒，不但會造成挫折感，有可能導致墮落的危機，從此而不復反。經常破戒，容易養成惡習，持戒一定要以嚴謹的態度，才能上成佛之道。

街上的狗，在光天化日之下，行無恥的交配，無視於眾目睽睽，當真是目中無人。這怪不得牠們，因為牠們甚少有理智，而身為萬物之靈的我們，本來有責任以身作則，當禽獸的好榜樣，無奈人類亦是同等的墮落。禽獸尚知此事有季節性，人類的聰明反被聰明誤，竟將延續種族的行為，改造成得樂的妙方。風俗隳壞，至於如此，令賢人看了，一把鼻涕，一把眼淚，乃至欲哭無淚。

如果想要離苦得樂，非得痛下決心，持戒修定。或許一開始，持得不甚完好，但只要有羞恥之心，不斷懺悔，破戒了，再持，破戒了，再持，百折不回，以堅忍的毅力與慾望戰鬥，慾望終究會投降的，慾望雖如一頭猛獸，不時的向我們襲擊，但我們亦非省油的燈，在每次被襲擊時，記取教訓，從中獲取寶貴的經驗，經驗越積越多，以致於猛獸的弱點被瞧出，弱點既現，手到擒來，終於邪不勝正，正知正念戰勝了一切，這不是偶然，而是真理的顯現。

正知與正念，摧伏萬魔軍，

戒定具足住，慾使無從入，

心性清淨故，三毒賊現形，

緣起自性空，一切寂滅住。

# 八、從佛法看哲學

## 壹·佛學與哲學的起點

### 一·哲學的起點：

哲學是一門知行合一的學問，一般的學問重於理論的推衍、推導，哲學更上一層樓，強調在知識的吸取後，運用智慧覺照一切，「用一切去衡量一切」，前「一切」是主體性的，後「一切」代表著客觀的一切。

什麼是哲學的起點？簡言之，即是「愛智」二字，熱愛追求智慧，精進不懈於真理的探索。哲學家就是一位愛智者，全然投入生命的冒險，在追求真理的旅途中，必須具備「打破沙鍋問到底，還要問沙鍋從何起」<sup>(註1)</sup>的求真態度，在希臘大哲亞里斯多德的眼中，無哲學和生活之分，他只是醉心於追求宇宙人生的真理而已。

「孔子自五十知天命後，才由外在的知識，轉為內心的體驗」<sup>(註2)</sup>。至聖先師到了五十歲，才真正了悟知識與智慧的差異，要一般人豁然開朗，那是緣木求魚了。學哲學需要不斷地內自反省，曾子說：「吾日三省吾身。」曾子以三事檢驗自己一天的生活，然而，一個當代的哲學家就不只如此了，「一個受過哲學訓練的頭腦，當問題丟在面前，馬上從四面八方切入這個問題，哲學頭腦運轉的速度，較常人快百倍至千倍，這樣的形容絕不誇張。」<sup>(註3)</sup>可見思考的頭腦有多麼重要。而這在佛教的修行裡，亦是極端重要，「正思惟」乃八正道的第二順位，正思惟意謂「見四諦之理，尚思惟而使真智增長也，以無漏之心所為體。」<sup>(註4)</sup>佛法的思惟方式迥異於哲學的思考方式，上述的引文裡，以四聖諦的角度，正思惟生活中的一草一木，人事物的點點滴滴皆被四聖諦囊括了，此種思惟方式，發展到大乘佛法時，四弘誓願成了觀照的所緣，以「眾生無邊誓願度」含攝苦諦，「煩惱無盡誓願斷」含攝集諦，「法門無量誓願學」含攝道諦，「佛道無上誓願成」含攝滅諦。

上段的引文還有一個重點，「以無漏的心所為體」，也就是以無漏的心所正思惟，無漏的心所意謂著專注無間的心，不被煩惱薰染的心，這樣的一顆心，須要止觀的特別訓練。

從以上的比較，可看出哲學的思惟與佛法的思惟，大不相同，哲學是以廣闊的視野看待問題，並從雜多的角度中，選取一種說法來解決問題。佛法則深入問題的核心，將問題分析成極微，乃至空無所有。在較深的修法中，每一剎那的觸境，都無一法可得，換句話說，問題的本身是不存在的，是無自性。問題所以存在，乃是我們執之為實有。

### 二·佛學的起點：

「覺」正是佛學的起點，與華梵大學「覺之教育」的理念不謀而合。覺在梵語裡曰「菩提」，古時稱之為「道」。覺有兩義，「一·覺察，如人覺賊；二·覺悟，如人睡寤」<sup>(註5)</sup>。當受到煩惱侵害時，一旦覺察其害，即生起想免於其害之心。當長期為無明惑所障，忽有一時，恍然大悟，如從夢中驚醒，轉無明觸為明觸，觸境時，清清楚楚，明明白白，明晰的生活是最快樂不過的，少苦少惱。

覺既然這麼好，每個人都會想要享受「覺」的利益，「發菩提心」就是享受利益的唯一條件，云何發菩提心？答曰：發求真道之心，發求正覺之心。「菩薩初發心，緣無上道，我當作佛，名菩提心。」<sup>(註6)</sup>求真道之心，即是求真理之心，和哲學是相同的。只不過佛法是依禪出教，哲學是依教入禪。依禪出教是說，從禪定的修習，引發智慧，廣演八萬四千法門，方便無量眾生的學習。依教入禪則是說，經由寬廣的學問門入手，獲取先聖先賢的智慧，不斷薰習善知識的經驗，在日常生活中，漸漸摸出一條屬於自己的門徑，漸漸創出自己的一片天，悟得愈深，這片天就愈伸展得開，哲學就是如此。

## 貳·佛學與哲學的關係

士林哲學的神學家，集中精神於證明上帝的存在。對上帝的證明，多瑪斯 (Thomas Aquinas) 收集了歷來的論證，編成了有名的五路論證<sup>(註7)</sup>：

一·所有的運動變化需要一個原因，需要一個推動運動變化的原因，這最後推動的原理，多瑪斯稱之為「上帝」。

二·世界有很多東西是「果」，這結果必須有一種形成因，多瑪斯稱最終的原因就是「上帝」。

三·有許多事物是偶有的，它可以有，也可以沒有，現在既然有東西存在著，那麼最後一個必然存在的東西，多瑪斯稱之為「上帝」。

四·在感官世界中，有的東西好，有的東西更好，在思想的層次上，必然導引出「什麼是最好的」，這個最好的，即是完美的，而這完美的本身不能夠不存在，也不能夠不是真善美的綜合體，多瑪斯稱之為「上帝」。

五·我們觀察到這個世界很有秩序，似乎冥冥中有一個統治宇宙萬物的造物主。

雖然，士林哲學不足以代表整個哲學，但西洋哲學史上，確實出現許多討論上帝存在與否的課題。相反地，在佛教裡頭，教主釋迦牟尼佛根本推翻這個問題，佛陀根本對這個問題毫無興趣，如果有人問佛陀這個問題，佛陀總是閉口不答，乃至外道問他的弟子，弟子們也都無可奉告，這個問題被列在十四無記<sup>(註8)</sup>裡。佛陀雖不答此題，我們卻可從緣起法找出一點線索，緣起講的是無始無終，沒有開始，也沒有結束。沒有開始意謂著沒有創造宇宙的第一人；沒有結束意謂著沒有世界末日的審判日，一切皆是因緣和合罷了，所謂「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦名中道義」，緣起法就是中道第一義諦。

達賴喇嘛曾進一步闡釋緣起法，心念生滅相續，當下的念頭由前一念引出，前一念復從前前一念引出，如此追溯下去，無法找到源頭。另外，雜阿含經如此簡明緣起法，「此生故彼生，此滅故彼滅，此有故彼有，此無故彼無」，在緣起理論的架構中，連上帝的陰影都不存在，這是佛法很特殊的邏輯觀點，佛法認為一切的詭辯都是戲論，修行最重要的就是「滅諸戲論」，能夠滅諸戲論，才有辦法體悟「一切法本無生」，無生即無滅，在不生不滅中，無一法可見，何況上帝！

## 參·論叔本華（Schopenhauer）的哲學<sup>（註9）</sup>：

叔本華被公認為悲觀哲學家，其作品充滿了人類黑暗的一面，世界大戰前，他的作品不被歡迎，大戰後，人們從戰爭中得到許多教訓，他的哲學觀開始受到世人矚目。筆者發現，他的筆峰下，與佛法若合符節，相似點甚多，所以選之來探討。

「人生實際是在痛苦和無聊間擺動的鐘擺。」<sup>（註10）</sup>苦惱是叔本華經常使用的名詞，當一個人看清生命的本質—苦，才正式踏上修行的道路，苦不僅是個人的苦，是無量眾生的苦。苦是三界的本質，為什麼？「一切行無常，一切諸行變易法故，說諸所有受，悉皆是苦。」<sup>（註11）</sup>佛法從一切無常中，點出生命的本質是苦，因為見苦，所以才有可能無我，三法印貫串了整個佛教的教理。

如何擺脫苦惱和爭鬥，叔本華說，「具備天才的直觀」<sup>（註12）</sup>。「直觀」在大乘佛法裡，發展到極致，直觀當下之境如幻如夢，見所有相，皆是虛妄，金剛經說，「若心取相，即為著我、人、眾生、壽者」，是故不應取相，相尚應捨，何況非相。又「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」行者若能時刻體察萬物本來寂滅無相，即時刻直觀生命的奧秘。而般若系統的直觀，以無一法可得，直觀當下本性空寂，心經講：「以無所得故，菩提薩埵。」龍樹的中觀系統，則以四句的否定達成直觀，四句分別為，「一切皆實，一切非實，一切亦實亦非實，一切非實非非實」，而第四句意謂著離諸戲論，代表了瑜珈行者對生命深刻且神祕的直觀。

在我的理解中，大乘佛法將空性表達得淋漓盡致，但並未因此而埋沒了四聖諦中的苦聖諦，相反地，大乘行者以苦聖諦為其燃料或動力，推動著行者在每一當下的直觀，也就是滅除對苦聖諦的戲論，代之以精進不懈的直觀，將四聖諦的等級提高了一層。若沒有苦聖諦的基礎，連修行都不可能了，還談什麼直觀呢！

叔本華談論到，「欲尋求永恆解脫，唯有根本否定意志。」<sup>（註13）</sup>筆者相信此處的意志，乃指惡的意志，因為人尚有善的意志，這在佛教的四正勤裡面說得很清楚，不可能全部否定，還須肯定那善的一面。而叔本華論的這一點，正是佛教久遠以來一直教導眾生的，「於貪、瞋、癡深見過患，安住領納貪、瞋、癡等離繫諸受，數數遍知，數數斷滅貪、瞋、癡等，故說其心於貪、瞋、癡離染解脫。」<sup>（註14）</sup>深見過患，乃於世間的五欲功德深見過患，這就是根本否定意志的具體行動，因為五欲功德易引起凡夫的貪、瞋、癡。為什麼初修業者，必須離諸憤鬧，到安閑的地方修行，因為其心尚不堅固，易受環境的影響，然而，這絕對不是「不問人間冷暖」，智者大師說過，「菩薩身雖捨離，而心不捨，如人有病，將身服藥，暫息事業，病差則修業如故，菩薩亦爾，身雖暫捨眾生，而心常憐愍，於閑靜處，服禪定藥，得實智慧，除煩惱病，起六神足，還生六道，廣度眾生。」<sup>（註15）</sup>瑜珈師地論亦提供了有力的證據，「菩薩至遠離處，思量自義，心不極為諸惡尋思之所纏擾，．．．．．，若見若聞有苦眾生，為種種苦之所逼惱，起大悲心，於彼眾生，隨能隨力，方便拔濟，令離眾苦。」<sup>（註16）</sup>一個菩薩，除了善於調練自己的心外，還能方便的給于眾生安樂，令眾生離苦、少苦<sup>（註17）</sup>。

斬草不除根，春風吹又生，「人們雖為驅散苦惱而不斷的努力著，但苦惱只不過換了一付姿態而已。」  
(註18)斷煩惱若不得要領，就會發生這樣的情況，一個欲望滅了，另一個欲望升起，在原地打轉，所以，滅除苦惱，必須尋找所有欲望的根源，根源找到，就容易對治了。佛法提供了諸多方法，止觀的訓練使行者能夠深入煩惱的根源，一窺究竟，再連根拔起。深入根源是「止」的效果，連根拔起是「觀」的作用。念佛、參禪、打坐、不淨觀、阿那波那念、慈愍觀、緣起觀、日輪觀、中道實相觀．．．．．等等，止觀法門雜多，再此不一一贅述。

叔本華對印度哲學有某種程度的了解，在《愛與生的苦惱》一書中，可看出他對佛法亦有深刻的體會，雖然，他的觀點或許過於偏激，但可取之處亦不在少數，拿他的文章詮釋佛法，是個不錯的助伴。

## 九、主體之自力與客體之他力

宇宙中有個人主體之意志自由，有客體之存有世界。原始佛法強調個人的努力以達到痛苦之超度，客觀世界的內涵乃由行者之證量決定。初果者的心意識開展出其應然的形上世界，此形上世界不與他人共。同理，二果三果四果各自擁有其由主體心所塑造的宇宙。

然而，我們不禁要問，既然修持之最高境界是「境識俱泯」、「能所雙亡」，此時不再有主客的分別心，而是以平等心觀照一切，那末，為何要由主體心來開發此最高理境？當主體以自我意識為因，怎麼可能造出無我意識的果，這是背反因果律的。照說，存在既是無我，修行過程理當不分主體之努力與客體之努力，也就是說，終極的修行成果不僅可由主體努力來創造，亦可由客體引領主體進入，因為存在是整體的，它應該包容所有的可能性，而且所有可能性的效果是平等的，若不平等，就沒有法爾如是道理。然而，效果雖然一樣，過程卻是二條迥然而異的徑路。

主體的創造是其中一條，其修行過程由大部分的佛藏記錄著。另一條則是客體的引領，引領主體達成目的，此類修法即是大眾所熟悉的他力或淨土教。淨土的流行對整體佛教而言，有其必然性，它均衡了過於自我意識的大部分佛教修法。因為主體必須全然地拋開自身的價值意識，此價值意識的內容即是「自以為該怎麼修才會產生其應有的效果，如果不這樣修就徒勞無功了」，價值意識的脫落使主體不再是主體，它已無我地成為客體的一部分，臣服於客體的腳下，「春天來臨，草木自己生長；太陽升起，我跟著起床」。如此一來，存有將帶領這「無知的」通向其目的性的世界。並不是花兒想要生長，而是陽光、空氣、水帶領花兒朝向其開花的目的，花兒本身是無我的，無我本身是純粹意識的。

過去，他力之修行只為少數民眾所服膺，中產階級與知識分子皆無知於其背後隱藏之真正偉大原理，導致有許多誤解與毀謗。我們應該以平等心看待自力與他力，如同每一個人不會覺得童年時期被父母撫養是可恥的，相同地，我們感謝存在多方面地施于我們的一切。



## 十、西洋哲學中的佛法問題

在討論感覺、記憶及知覺時，西洋哲學提供了清晰而又令人不甚滿意的貢獻，以下分四部分來探討，分別是一·實在論；二·表象論；三·觀念論；四現象論。

我們先對三個名詞的意義進行了解，即觀察者、感覺與料、物質對象。觀察者是能觀的主體，也就是能發動觀察能力或觀照能力的每個人本身。感覺與料（sense data）是 G.E. Moore 與 Russell 的用法，意指感覺領域中的所有內容，洛克與巴克萊則使用「觀念」來代表之。物質對象，簡言之就是物體，是知覺的對象。知覺與感覺必須作嚴明的劃分，知覺是知道物質對象的整體，那是一種「整體」的概念；感覺是感知物質對象後所產生的感覺與料，這是一種部分與部分集合的概念，而非整體。Kant 認為人之所以能知覺一整體，乃是一種先驗的，是一最原始的能力，如同時間與空間能被最無知的嬰兒所接受一樣。Kant 稱這種原始的能力為「知性先天的思維形式」，簡言之為「範疇」，範疇是一種純概念。通過感性，在人心中所形成的感性對象是孤零零的，它們之間沒有任何聯繫，必須人們心中運用範疇去思維它們，給予綜合聯結，才使對象之間有了聯繫，帶上了規律性。沒有範疇的直觀是盲目的，沒有直觀的範疇是空洞的。

西洋的實在論者以為感覺與料只是物質對象「表面的部分」，沒有獨立存在的感覺與料，它是依物質對象而生的，只有觀察者與物質對象單獨存在，故稱之為實在論。

表象論者認為感覺與料是觀察者攝取六塵後於內在所生的，它不能獨立於觀察者而存在，因仍承認物質對象的存在，故仍是一種實在論。

觀念論則以為沒有所謂的物質對象，它不過是人內在感覺與料的群集(Collections)而已，只有人與感覺與料的存在，故是唯心論。現象論則類似於觀念論，所不同者，現象論還把感覺與料分為「實際的感覺與料」及「可能的感覺與料」，因為人每一個當下只能接觸現有時空中的某一群六塵，接觸這一群時，勢必要遺漏那一群，當下的這一群為觀察者攝取後即為實際的感覺與料，遺漏的那一群不為觀察者所攝取，即是可能的感覺與料。而觀念論怎麼解決上述的問題呢？人們無法知覺的，還有上帝的無限心靈在知覺著，故只要是存在的東西，沒有不被知覺的，這就是有名的「存在即是被知覺」。

感覺與料或觀念在佛法中就是一種「相」，《瑜伽師地論》則稱為「有分別影像」。從小乘直到大乘，所有的教法在於破執著，破人我與法的執取，取相不過是訓練的過程罷了，它不是蓮花本身，而是含苞待放的前行。前述的西洋四論，即使到了唯心論，仍然堅執能觀的自我與所觀之境，對於方法論與知識論的爭論更是執取不捨，這與佛法的差距實在不能以千里計。我們甚至可以預言，方法論與知識論將會造成無窮的循環論證（tautology，即是自證己身），沒有一個定論。每一個哲學家都有自己的最高預設，在不同的體系下怎麼進行討論呢！這永遠是各說各話、莫衷一是的局面。無量無邊的法執將是達到究竟的最大唯一障礙。

## 十一、般若智慧

般若之能照在於無知，般若之所照在於無相。一般人執主體客體有別，以其為實有，修禪觀時，便有能修之人與所修之境，二法對待明矣。由於理智的作用與個人的經驗，使得人類始終以二元論認識世界，殊不知此認識離實相十萬八千里。

實相是如如不動的真理，不依主客觀的改變而改變。當我們看到一顆閃耀明亮之星時，它已不是它了。當一片綠油油草地的呈現在我們眼前時，草不再是草了，因為我們通過一層理智來認識這片草。並不是說理智不好，而是說理智在經過長時間的知識薰陶後，它已不再是原來明淨的般若之智。它成了機械式的記憶體，不是一個活生生的頭腦，記憶體就是一個輸入(input)，一個輸出(output)，換句話說，一個口令一個動作，沒有任何活潑潑的生命力，生命成了死氣沈沈的重覆。

理智非常容易執著名言或概念，任何外在的實體，理智都會把它轉成概念加以吸收。理智已失去其應有的自由，事實上，它不僅僅應該自由，而且必定要自由。般若智慧就是理智的全然自由，它不再將萬物轉成概念，不再以自己的知識加以判斷分別。它完全按照事物本然的面目而接受，沒有迎接，沒有排拒，甚至達到了意與境渾。般若主體知道諸物的殊相與共相，知覺其差別而不加以分別。因為了知共相，故萬物無相；因為沒有知識的包袱，故般若自身為無知。

## 十二、聲聞人之最極究竟

一般說來，大乘經典一面倒的貶斥聲聞，此文將以另一角度看待聲聞，還聲聞一個清白。

每一尊佛都需要無量弟子的襯托，才不失為佛，若無弟子只能算是獨覺之辟支佛。聲聞人的偉大與無上就在這裡顯發出來，聲聞人甘願作老二，不為了作老大而脫離僧團，另立門派。所謂「王不見王」、「一山不容二虎」，若聲聞失去其應扮演的角色，而改行為度眾之菩薩行，如此下去，必定成佛，如此一來將呈現同一時間、同一地點有兩尊佛的畫面，這在佛經裡是不被承認的，因為同一時間同一地點只能有一佛來領導大眾，其它都必須當配角，在《施設論》卷第三〈對法大論中因施設門第六之一〉中提到：

「何因二佛、如來、應供、正等正覺，不同時出。答：菩薩往昔修因，其事廣大，謂於長時，唯一師教，一種修習，作諸善法，隨其所作，同一解脫，唯一所尊，唯一大智，作諸善業，長養成熟，於一時中，無二果報現前所起，此復云何，答：二難並故，以是因故，於一時中，二佛如來應供正等正覺，不同出世」<sup>131</sup>。

聲聞人隱蔽自己的光芒，成就佛陀的光芒，這種節操不是如來十力所能比擬的。那是一種更超越、更無以言說的層次，是超越菩薩的菩薩行，是超越佛陀的佛陀。

聲聞人的「忍辱行」是難以想像的，他接受自了漢、焦芽敗種之斥責而不起煩惱，非一般凡夫的反應模式。若每人都想當佛陀，誰來當獨覺和聲聞，誰來當外道。由此看來，獨覺與外道的容忍力亦相當宏大。

## 十三、所緣

「所緣」非修行目標，如「以手指月」，月為目標，手為所緣。當以到達月球為標的時，非總是死守所緣，老是望手不望月。換句話說，「住所緣」是為「無所住」，如佛陀成就「三不護」，所謂身不護、口不護、意不護。若還有所守護，即未見大道，不識本心，未真正通達無礙。

有人說，「諸法自然，而人類久染習氣，產生我、我所，故需正觀三法印一無常、苦、無我，使我之身心，回歸法性。」此說乍看之下甚是合理，仔細推敲後，乃有幾處毛病。試問，何謂「諸法」，外六塵是諸法，內六根就不是諸法嗎！既然諸法皆是自然，五蘊和合之身心，亦是諸法，亦為自然。諸法既自然，焉有「習氣染汙之我」可得，為何不能將習氣、染汙平等看待為諸法！「煩惱即菩提」，就是平等地對待煩惱與菩提，煩惱與菩提皆是成佛之因、菩提道之資糧，無有二致。

事實上，一位真正的修行者，老實地走在「戒定慧」的路上時，上述之問題，根本無從發生。初修業者光是持守正戒，諸惡不善法極易遁隱無蹤，這是「法爾如是」、「法性、法住、法味」的道理，可在歲月的實驗中獲得證實。當諸惡不現纏時，行者即已進入法性，所剩僅為隨眠煩惱。處於此狀態時，行者不再有如下的法疑，「我是不合乎自然的，我必須努力修行以回歸自然」。為什麼不再有這種疑問，因為真正的體空觀，不會有「我」與「諸法」之對立，當下無二無別，能所雙亡。既然能所雙亡，哪裡有我與自然之別，由此分別而進一步地企圖回歸自然。若識自本心，當下即是，焉有回歸之理。

## 參考書目

《哲學的三大柱石》，吳怡著。

《佛學大辭典》，丁福保編，新文豐出版，民 70

《哲學概論》，鄔昆如著，民 79，五南出版。

《愛與生的苦惱》，叔本華著，1974。

《雜阿含經論會編》，印順編，民 72，正聞出版。

《釋禪波羅蜜次第法門》，智者大師著，湛然寺印。

《瑜珈師地論》，彌勒菩薩說，玄奘大師譯。

《印度中觀哲學》，澁山雄一著，吳汝均譯，民 82。

《知識論講義》，黃慶明著，民 80，鵝湖出版。

《禪宗全書》，藍吉富編，

《邏輯概論(Introduction to logic)》，Irving M. copi 著，張身華 譯，民 61，幼師出版。

《中國佛學思想概論》，呂澂著，民 71，天華出版。

《禪與生活》，鈴木大拙著，劉大悲譯，民 60，志文出版。

《中國哲學史》，勞思光著，民 70，三民出版。